Münster 1936 No 6 Theol DISS

Glaube und Geschichte bei Friedrich Gogarten und Wilhelm Herrmann

~·~

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Würde eines Licentiaten der Theologie
der hochwürdigen Evangelisch-theologischen Fakultät
der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster

eingereicht am 30. Januar 1932 von

Fritz Schröter

~·~

Glaube und Geschichte bei Friedrich Gogarten und Wilhelm Herrmann

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Würde eines Licentiaten der Theologie
der hochwürdigen Evangelisch-theologischen Fakultät
der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster

eingereicht am 30. Januar 1932 von

Fritz Schröter

Gedruckt von Hans Greiner, Köthen-Anhalt

Referent: Professor D. Friedrich Wilhelm Schmidt.

Korreferent: Professor D. O. Piper.

Tag der mündlichen Prüfung: 5. November 1932.

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

Vorbemerkung

Die vorliegende Arbeit ist ein Teildruck der im Titel genannten Licentiaten-Dissertation, und zwar handelt es sich um die drei ersten Teile des ersten Hauptteils. Hieran schließt sich im Manuskript eine kritische Stellungnahme zu Gogartens Anschauung von Offenbarung und vom Werke Christi im Verhältnis zu seinem Geschichtsbegriff.

Als für Gogartens Methode bezeichnend konnte das wechselseitige Hinüber- und Ineinanderspielen von ontologischer und theologischer Begründung erwiesen werden.

Der zweite Hauptteil der Arbeit galt der Stellungnahme zu dem Denken Wilhelm Herrmanns über Glaube und Geschichte. Herrmanns methodischer Ort wurde bestimmt, sein Geschichtsbegriff dargestellt und kritisiert, wonach über das Problem Offenbarung und Geschichte unter den Fragen nach der Notwendigkeit der Beziehung auf Christus und nach der Möglichkeit der Gegenwart Christi gehandelt wurde.

Im dritten Hauptteil wurde die Gegenüberstellung der beiden Theologen vorgenommen. Als beiden gemeinsam erwies sich ihr methodischer Ansatz: Ausgangspunkt ihres theologischen Denkens ist beiden die Besinnung über die Geschichte. Dieser methodischen Gemeinsamkeit steht die inhaltlich jeweils verschiedene Interpretation dessen, was unter Wirklichkeit und Erfahrung zu verstehen sei, gegenüber: Herrmann interpretiert Geschichte idealistisch, Gogarteen ontologisch. Ihr Verhältnis ist ein konträres. Von ihrem je eigentümlichen Ansatz aus bemühen sich beide um eine Antwort auf die jedem theologischen Denken durch das Problem Glaube und Geschichte gestellten Fragen: Nach der Bedeutung des Tatsächlichen (eines Ereignisses) für den Glauben, nach der Beziehung auf die Geschichte (Problem der „Erinnerung"), nach der Ermöglichung der Geschichte durch

Christus. Die Gegenüberstellung der Antworten auf diese Fragen ergab, daß beide das theologische Problem der Geschichte, das Problem echter Transzendenz, verfehlen durch Hereinnahme eben dieser Transzendenz in die Bedingungen eines jeweils bestimmten Geschichtsverständnisses. Denn Offenbarung ist Offenbarung, nicht weil, sondern trotzdem sie ein „Ereignis", eine „Tatsache", und nicht weil, sondern trotzdem sie „persönliches Leben" ist. H. M. Müllers Versuch (Erfahrung und Glaube bei Luther, Leipzig 1929), diese Verfehlung zu vermeiden, wurde durch eine Besinnung über die Sachverhalte Erfahrung und Lehre und ihr Verhältnis zueinander als in sich unmöglich erwiesen (IV. Teil). Die Arbeit schließt mit einem Hinweis auf die der Kirche gegebene Verheißung Jesu Christi.

Inhaltsverzeichnis:

I. Die Anschauung Fr. Gogartens über Glaube und Geschichte.

1. Gogartens Ansatz 7
Zur Kritik von Gogartens Ansatz 9
a) Gogartens Verhältnissetzung von Ereignis und Offenbarung 9
b) Das Verhältnis von Wirklichwerdung der Existenz und zeitlichem Ereignis . . 12
c) Denken und Geschichte 13
2. Gogartens Geschichtsbegriff 18
Zur Problematik des Verhältnisses von Gegenwart und Vergangenheit 22
a) Gegenwärtig — vergangen, unvergänglich — vergänglich 22
b) Vergangenes als Du 23
c) Vergangenes Du und konkrete Situation . 27
d) Die Frage der historischen Forschung . . 28
3. Geschichte und Schöpfung 30

I. Die Anschauung Fr. Gogartens*) über Glaube und Geschichte

1. Gogartens Ansatz.

G. meint, sich in entschlossener Abkehr von einem Denken zu befinden, das letztlich sich selbst, das Ich, zum Gegenstande habe, und daß es darum gelte, bei allem Denken über Geschichte — kurz und vorläufig gesagt — „vollen Ernst zu machen mit jener elementaren Erkenntnis, daß es keine Geschichte gibt, wo es nur Einen Menschen gibt". („Ich glaube an den dreieinigen Gott", Jena 1926, S. 36, im folgenden abgekürzt „D. G."). Es ist nötig, sich diese Frontstellung G.s gegen ein im weitesten Sinne rationalistisches Denken klarzumachen. Denn es ist das in der Tat die Frage eines jeden, der über Geschichte nachdenkt, wie sich denn ein ursprünglich Vernunftfremdes verhalte zum Verstehenden, wie sich also rationales Denken in seiner Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit verhalte: Erstens zur Geschichte im Sinne des Vergangenen, dann aber auch zu der durchaus kontingenten Existenz des in der Zeit also im einmaligen Hier und Jetzt lebenden Menschen, wobei — was noch zu begründen sein wird — Geschichte verstanden wird als das zwischen Ich und Du Geschehende. Ist diese Geschichte recht eigentlich zu verstehen?

Das heißt, zu verstehen wäre sie, erkannt werden könnte sie unter der sonst dem Erkennen zugrunde liegenden Voraussetzung, daß das Innen des Erkennenden und das diesem gegenüberstehende Objekt identisch, daß also letztlich das Außen eine Darstellung des Innen wäre, oder wenn Geschichte „die Entfaltung eines einzigen menschlichen Prinzips, eben des menschlichen Wesens in seine unendlichen und unbegrenzten Möglichkeiten" ist (D. G. 88).

*) Im folgenden abgekürzt „G.".

Das aber hieße nach G.: Es würde einerseits inbezug auf die Vergangenheit bedeuten Geschichte, also etwa das einmalige Ereignis, das die christliche Botschaft meint, übersetzen und umdeuten in die Allgemeingültigkeit der Vernunftgesetzlichkeit, und ihm damit seinen Charakter als eines wirklichen Geschehens nehmen. Es fände eine „Verwandlung" statt, nämlich des Einmaligen in das Allgemeine, des „Ereignisses" in eine „allgemeine Wahrheit". Eine Verwandlung, die indessen „nichts .. anderes ist als eine gedankliche Abstraktion" (ib. S. 7). Das einmalige Geschehen hätte also nur Wert als Darstellung eines Typischen oder einer allgemeinen Wahrheit. Wendet man diese andererseits auf das gegenwärtige Leben an, so wäre die Folge: „Alles zeitliche Leben und Geschehen wird entwertet und wird unwirklich" (ib. 9). Wert hat nur, „was in einen zeit- und raumlosen Begriff eingeht" (ib. 7). Doch damit ist über die Geltung dieser Gedanken in der Wirklichkeit noch gar nichts ausgemacht. Es mögen „Wesensnotwendigkeiten des Geistes" (ib. 12) sein, aber eben nur des Geistes, und das heißt: Das von dorther Gedachte ist „brauchbar allein in einer Begriffswelt, in der es keinen Raum und keine Zeit gibt" (ib. 7).

Doch jene Uebersetzung der konkreten Einzelheit in die abstrakte Allgemeinheit des Begriffs hat noch eine weitere Konsequenz: Sieht die begriffliche Abstraktion als das Wesentliche und eigentlich Existierende nur die Wesensnotwendigkeit des Geistes im Gegensatz zur belanglosen Erscheinungsform des nur Geschichtlichen an, und behauptet sie zugleich die ursprüngliche Einheit der tatsächlichen Zweiheit von Wesen und Erscheinung, was ja immer bei diesem Denken die ständige Voraussetzung ist, dann heißt das aber: Sie macht aus der Geschichte eine Entwicklung, nämlich „die ... Entwicklung des reinen, zeitlosen Ich aus der unendlichen Fülle und Bedingtheit seiner zeitlichen Erscheinungen" (ib. 34). Für „die heutige Geschichtsschreibung" heißt darum „Geschichte verstehen ..., sie als Entwicklung verstehen ..., sie als den vorübergehenden Zustand einer sich entwickelnden Individualität verstehen. Das Wort, in dem diese Anschauung am tiefsten erfaßt ist, ist das Goethesche: Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis!" (Gl. & W., S. 62)*). Das ist also das zutiefst monistische, auf der Identität beruhende Denken, das seine Vorläufer hat im Platonismus (Idee und Erscheinung) und im deutschen Idealismus (Natur und Geist). Geschichte ist also danach Einheit.

*) „Glaube und Wirklichkeit", Jena 1928; Abkürz. „Gl.& W.".

Die schwerstwiegende Konsequenz einer Rationalisierung der Geschichte liegt nach G. jedoch darin, „daß ein solches Denken notwendigerweise... Gott zu einem Gebilde des Menschen macht" (D. G. 15). Insofern nämlich, als durch die „Verwandlung des zeitlichen Geschehnisses, das der Inhalt der christlichen Botschaft ist, in eine allgemeine Wahrheit" (ib. 5) auch der im eigentlichen Sinne besondere Offenbarungsgehalt des Ereignisses in eine Funktion der Vernunft verwandelt wird. Das gilt in bezug auf die vergangene Geschichte im Verhältnis zur Offenbarung. Aber auch inbezug auf die „Wirklichkeit unseres tatsächlichen Lebens" (ib. 12) hat eine Rationalisierung die gleiche Folge, wenn denn die „Gottesfrage... eine Frage der zeitlichen, vergänglichen Existenz des Menschen ist" (ib. 12). Soweit die Darstellung der in diesem Zusammenhang zu behandelnden Frage. Es folge im Anschluß hieran der Versuch einer Kritik des Dargestellten.

Zur Kritik von Gogartens Ansatz.

a) G.s Verhältnissetzung von Ereignis und Offenbarung.

Daß bei der Verwandlung des „zeitlichen Geschehnisses, das der Inhalt der christlichen Botschaft ist, in eine allgemeine Wahrheit" (D. G. 5) letztlich, wie G. meint, die Identität von göttlichem und menschlichem Ich behauptet wird, folgt doch nicht aus der Verwandlung dieses Ereignisses! Denn nicht weil jener von der christlichen Verkündigung gemeinte Sachverhalt ein Ereignis ist, sondern weil es sich hier um Offenbarung handelt, oder um den Hinweis auf sie, würde seine Verwandlung in eine allgemeine Wahrheit die Behauptung der Identität von Gott und Mensch, von Offenbarung und menschlicher Vernunft bedeuten. Denn: Ist etwa das Ereignis qua Ereignis der zureichende Grund für das Offenbarung-Sein der Offenbarung? Und kann darum die Verwandlung oder Aufhebung des Ereignisses auch die Verwandlung oder Aufhebung der Offenbarung bedeuten? Was liegt hier vor?

Setzt G. hier nicht die freilich festzuhaltende Jenseitigkeit Gottes, die auch die Jenseitigkeit der Offenbarung im Verhältnis zum menschlichen Geist bedeutet, gleich mit einer anderen „Jenseitigkeit" für die Ratio, nämlich mit der durch Vernunft letztlich unverstehbaren der Wirklichkeit kontingenten Geschehens, bzw. des „Ereignisses"? Aber diese Transzendenz ist doch nicht die Tran-

ſzendenz Gottes! Alſo: G. identifiziert zwei verſchiedene Jenſeitigkeiten, wenn er in der Verwandlung des chriſtlichen Ereigniſſes, in deſſen Rationaliſierung, die Behauptung der „Kontinuität zwiſchen göttlicher Offenbarung und menſchlichem Geiſt" ſieht (D. G. 4). Man fragt aber: Verbietet ſich die Immanenzierung der Offenbarung, die Rationaliſierung deſſen, „was wir Chriſtentum nennen" (ib. 3), weil Gott Gott iſt oder weil die Offenbarung ein Ereignis iſt? Nimmt man das Letztere an, dann hat das Ereignis ſchon einfach in ſeinem Ereignis-Sein über ſeine Beſtimmung des Nicht-Ich-Seins hinaus ein göttliches Gewicht, die Qualität eines Mehr, die es aber als Ereignis gar nicht haben kann. Iſt hingegen das erſtere der Fall, dann heißt das: Gott darf nicht ſeine Jenſeitigkeit von einer anderen zu Lehen haben. Das bedeutet: Gott offenbart ſich freilich in dieſem Ereignis, aber nicht ſo, daß dieſes Ereignis etwa ſeine Bedingung wäre. Damit iſt geſagt: Das Ereignis als Ereignis iſt geſprengt, und: Ereignis und Offenbarung brauchten gar nicht notwendig aufeinander bezogen zu ſein. Denn Gottes Gottheit hängt nicht am Ereignis, wohl aber die Beſtimmung dieſes Ereigniſſes als Offenbarung an Gott. Das Problem des Verhältniſſes des Allgemeinen zum Beſonderen, das wir unten an anderer Stelle nochmals aufſtoßen ſehen, wird hier ſchon deutlich, die Frage nämlich nach dem Verhältnis von Ereignis und dieſem (oder ſolchem) Ereignis.

Iſt der Ereignischarakter der Offenbarung oder der Offenbarungscharakter des Ereigniſſes (als ihr Widerſpruch gegen den menſchlichen Geiſt!) die Möglichkeit, jene Rationaliſierung abzuwehren? Und andererſeits: Welches iſt der zureichende Grund der Offenbarung? Etwa der Umſtand, daß ſie ein Ereignis iſt? Das würde aber heißen: Es wäre nicht einzuſehen, warum grade dieſes vor allen anderen, die doch ſeinen Charakter als den eines Ereigniſſes teilen, den Charakter der Offenbarung haben ſoll.

Ich faſſe zuſammen: Es liegt hier eine Parallelität der Tranſzendenzen vor, der Tranſzendenz Gottes und der Tranſzendenz des Sachverhaltes Ereignis. Das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft (menſchlichem Geiſte) iſt nach der Analogie des Verhältniſſes von Ereignis und Erkenntnis geſehen. Die ſpäter noch deutlicher werdende Doppelheit der Methoden im Denken G.s iſt ſchon hier erkennbar.

Sieht man wie G. in der Verkennung des chriſtlichen Ereigniſſes die Immanenzierung Gottes, ſo ſind Ereignishaftigkeit und Offenbarungshaftigkeit identiſch. Das aber bedeutet die entſchloſ-

jene Humanisierung der Offenbarung. Entweder bleibt jenes Geschehnis ein Ereignis, dann fehlt ihm das „Mehr" der Offenbarung, oder es ist Offenbarung, dann ist es nicht mehr nur Ereignis, d. h. dann ist seine Definition als Ereignis keine zureichende Bestimmung.

Die letzte Konsequenz jener Identifikation mag noch aus folgendem deutlich werden:

G. fragt nach dem Grunde der „Entscheidungsschwere" (a. a. O. 7) des christlichen Ereignisses. Würde es diese als Ereignis haben, so wäre nicht einzusehen, weshalb nicht auch etwa das Ereignis Goethe ebensolche haben sollte. Worin läge denn der Unterschied beider? Beide sind Ereignisse. Beide wirken über „den knappen Augenblick" (ib. 6) ihres einmaligen Geschehenseins hinaus. Jedes von ihnen ist „von einem solchen Gewicht und von so überragender Bedeutung, daß es die Grenzen seiner Zeit, seines Ortes und seiner Verhältnisse durchbricht" (ib. 5f). In beiden wird man darum als das eigentlich Wirkende entweder „das in allem Vergänglichen eigentlich gemeinte Unvergängliche" (ib. 7), also ein allgemeines Wesen sehen müssen oder — ebenfalls beiden in gleicher Weise „die Entscheidungsschwere des Ereignisses" als zureichenden Grund weiterreichender „Bedeutung" (ib. 6) zubilligen müssen. So daß man schließlich folgern muß: Wenn Offenbarung als Ereignis hinlänglich bestimmt sein soll, dann muß auch das Umgekehrte gelten, daß nämlich dann auch jedes echte, weiterwirkende Ereignis als Offenbarung anzusprechen wäre.

Doch die Tendenz des G.schen Denkens auf Humanisierung der Offenbarung bzw. auf Qualifizierung der Geschichte geht noch weiter. Handelte es sich im vorigen um Abwehr einer Rationalisierung in bezug auf vergangene Geschichte, so sei nun noch das gleiche in bezug auf gegenwärtige Geschichte festgestellt in ihrer Beziehung auf den Gottesgedanken. Die „Gottesfrage" ist für G. eine Frage der „zeitlichen, vergänglichen Existenz des Menschen" (ib. 12). Dann wird also ein Denken aus dem „Wesen" über Gott, das diesen Sachverhalt ignoriert, illusionär sein. Es gilt nur in der Innenwelt des Wesens. Aber man muß doch die Frage stellen: Wie sind Gedanken über Gott, aus der vergänglichen Existenz gedacht, wahrer (d. h. diesem Gemeinten entsprechender) als jene anderen? Mögen immerhin Gedanken gedacht werden, die der „Wirklichkeit unseres tatsächlichen Lebens entsprechen" (man beachte auch hier wieder den Gedanken des „Entsprechens"!), werden sie der Wirklichkeit Got-

tes entsprechen? Und: Wo bleibt bei dieser Weise zu fragen und zu denken („wie soll der Mensch anders als von sich aus über Gott denken", ib. 11) die Frage — und Antwort! — der Offenbarung? Hat nicht wieder (wie oben das „Ereignis") die „vergängliche Existenz" des Menschen die Qualität von Offenbarung? „Wahr sein in ihrem Bereich" (a. a. O. 12), wie die Wesensgedanken, mögen jene Gedanken aus der vergänglichen Existenz, sind sie aber darum wahr inbezug auf Gott, wahrer als die Gedanken des Wesens? Sind nicht beide gleichweit entfernt von Gott, weil gleichwert entfernt von der wirklichen Offenbarung? Und schließlich: Wenn die Gottesfrage eine Frage der „vergänglichen Existenz", also doch einer Gegenwart ist, wie kann dann die Vergötzung Gottes von der Verwandlung eines vergangenen Ereignisses abhängen?! Hier meldet sich die Frage nach einer Beziehungsmöglichkeit zwischen einer Gegenwart und einer bestimmt verstandenen Vergangenheit an.

b) Das Verhältnis von Wirklichwerdung der Existenz und zeitlichem Ereignis.

Die Rationalisierung des mit der christlichen Verkündigung gemeinten Ereignisses bewirkt nach G. die Entwertung der Wirklichkeit von Raum und Zeit. Hier erheben sich zwei Fragen: Einmal diese: Wenn das zum Wesen abstrahierte Ereignis, das die christliche Botschaft meint, nur „brauchbar" ist in einer „Begriffswelt" (a. a. O. 7), also für die Wirklichkeit in Gegenwart unbrauchbar ist, wie soll es dann als echtes „Ereignis" „brauchbar" sein „in Raum und Zeit und unter ihren Bedingungen" (ib.)? Und andererseits: Wenn unser Leben und Handeln allein in der vergänglichen Zeit geschieht — also in dringlichster Gegenwart (vgl. das Augustinzitat, D. G. 10)! —, wie kann dann jenes Ereignis, also eine Vergangenheit, maßgebende „Entscheidungsschwere" haben? Wenn hingegen das Leben und Handeln allein im Jetzt geschehen darf, dann ist das noch so sehr als Ereignis verstandene „Geschehnis, von welchem die christliche Botschaft spricht" (ib. 7), völlig irrelevant für ein Handeln!

Die „Wirklichkeit, in der wir leben", und jenes Ereignis verhalten sich also durchaus gegensätzlich zueinander. Sinnvoll ist hier nur ein klares Entweder-Oder. Die Forderung, handelnd die Maßstäbe aus der Zeit zu nehmen, und die Feststellung, daß jenes Ereignis „für alle historische Zeit und in allen historischen Verhältnissen von schlechthin entscheidender Bedeutung ist" (a. a. O. 7), schließen notwendig einander aus.

Wenn also G. über die Folgen jener Abstraktion bemerkt: „alles zeitliche Leben und Geschehen wird entwertet und wird unwirklich“ (ib. 9), so wäre doch durchaus die Gegenfrage zu stellen, ob durch das Bestehenlassen jenes Ereignisses „alles zeitliche Leben und Geschehen“ wirklich würde! Und warum wird es das nicht? Doch wohl deshalb, weil es — gerade nach der sonstigen Meinung G.s — „wirklich“ eben nur aus sich selber sein kann!

Weiter: Ein Bestehenlassen jenes Ereignisses könnte ja aber auch deshalb garnicht diese Folge haben, weil auch die Verwandlung, die Abstraktion, keinesfalls die Ursache ist für die Entwertung der Wirklichkeit. Sondern: Diese Entwertung ist die Folge der Applizierung einer beliebig gewonnenen allgemeinen Wahrheit auf die Tatsächlichkeit der Wirklichkeit. Daß es sich dabei vielleicht auch um eine Abstraktion von einem Ereignis, oder diesem Ereignis, handelt, ist völlig belanglos.

Das bedeutet: Vergangenheit und Gegenwart — „das Ereignis, das die christliche Botschaft verkündet“ und „das tatsächliche Leben“ —, sie sind ohne Einfluß, ohne gestaltende Beziehung aufeinander. Die Verwandlung der Geschichte und die Entwertung des zeitlichen Geschehens, von denen G. spricht, verhalten sich nicht wie Grund und Folge, sondern sind Darstellungen *ein und desselben* Sachverhalts in zweierlei Beziehung — d. h. im Blick auf Vergangenheit und Gegenwart —, nämlich der Absolutsetzung der Vernunft. Jene Verwandlung ist darum nicht eigentlich ein Abstraktionsverfahren, sondern sie ist eine Interpretation des vorliegenden Ereignisses von einem bestimmten Prinzip aus.

Zusammenfassend läßt sich also sagen: Geschehen wird nicht wirklich durch Geschichte, weil es einerseits nicht unwirklich wird durch Verwandlung der Geschichte, und weil es andererseits seine Wirklichkeit in und aus sich selber hat, haben muß, wenn anders es „ganz sui generis ist“ (ib. 19).

c) *Denken und Geschichte.*

Mit welchem Rechte spricht G. vom Gegensatz eines auf Ewigkeit eingestellten, zu einem auf die Zeit gerichteten Denken (a. a. O. 10)?

Zunächst einige Bemerkungen zum Begriff des Wesens bei G. Dieser Begriff scheint nicht ganz eindeutig: Die Realität von *Wesenseinheit* wird von G. sowohl behauptet als verneint

(ib. 13f). Es ist indessen zu fragen: Darf man die Möglichkeit einer Wesenseinheit durch den Hinweis auf die Getrenntheit und Zufälligkeit der „Wirklichkeit, in der wir leben" (ib. 15), bestreiten? Es sind doch beides zwei durchaus geschiedene Gebiete. Man kann nicht von der Unmöglichkeit einer Einheit in der wirklichen Welt auf eine ebenso unmögliche Einheit in der wesentlichen Welt schließen. („Keiner von uns ist wirklich wesenseins mit dem anderen Menschen", ib. 14!) Freilich „wirklich wesenseins" sein zu wollen, ist ein nicht nur unmögliches, sondern auch sinnloses Unterfangen. Denn wirklich kann man nur getrennt sein, wesentlich hingegen ist man notwendig eins, wenn es denn der Begriff des Wesens ist, allgemein zu sein! Gerade der Begriff des „allgemeinen Wesens" impliziert den der Einheit (natürlich im Wesen!). Darum gilt: Ebensowenig wie — darin hat G. völlig recht — es angängig ist, „mit dieser Wesensspekulation das Leben zu erfassen" (ib. 15), also die Wesensgrenze in Richtung auf die Wirklichkeit zu überschreiten — wem wäre das im Ernste möglich! —, ebenso wenig ist doch das Umgekehrte gestattet, etwa von der „Wirklichkeit" her, die Realität der wesentlichen Welt und die Möglichkeit unserer wesentlichen Einheit zu bestreiten. Beides hat jeweils für sich volle Geltung. Das übersieht G.

Ferner sei auch in diesem Zusammenhange nochmal darauf hingewiesen, daß die Identifizierung von Gott und Mensch durch das Wesensdenken ja nicht eine „Folge jener Verwandlung des zeitlichen Geschehens, das die christliche Botschaft verkündigt, in eine allgemeine Wahrheit" (ib. 11) ist, sondern daß gerade umgekehrt diese Verwandlung eine Folge jenes Denkens ist!

Doch welche Bewandtnis hat es mit dem im Gegensatz dazu stehenden „Denken, das sich ganz auf diese Zeit... einzustellen vermag" (ib. 11)? Zunächst wird einzuwenden sein, daß der Begriff des Denkens dem Sachverhat Zeit schlechthin entgegengesetzt ist. Denn Zeit im Sinne duhaften Bedrängtseins (dazu vgl. unten S. 19!) wird reines Stehen in Gegenwart sein müssen. Diese Zeit wird sich nicht nachdenkender Betrachtung darbieten lassen! Ein Denken aus der Zeit könnte nur ein Denken vergangener Zeit sein. Vergangene Zeit aber ist gedachte, also durchaus unwirkliche „Zeit"! Darauf eingestelltes Denken wird also ebenso unwirklich sein wie das Denken aus dem Wesen, denn es ist selbst verkapptes Wesensdenken!

Von solchem — wenn man so will — zeitgemäßen Denken will sich G. „Weisungen geben" lassen, „die uns in den tatsäch-

lichen Verhältnissen unseres Lebens führen können" (ib.). Wie kann das sein? Entweder handelt man aus einem so oder so notwendig abstrahierenden Denken, oder man handelt „aus den zeitlichen, durch die inneren und äußeren Möglichkeiten der Zeit begrenzten Verhältnissen" (ib. 9). Eine Synthese von beidem aber ist unmöglich. Es kann sich doch, wie etwa E. Grisebach mit Recht immer wieder betont, für das Denken in bezug auf die Wirklichkeit nur um Destruktion von Gedachtem, also von fälschlich zum Handeln mißbrauchtem Denken drehen. Nie aber kann ein wie auch immer geartetes Denken uns „Weisungen geben, die uns in den tatsächlichen Verhältnissen unseres Lebens führen können" (ib. 11)!

Was heißt indessen näher in bezug auf Geschichte denken? Festgestellt sei zunächst bezüglich dieser Frage eine gewisse Unschärfe in der Terminologie G.s. Was heißt Geschichte „erfassen"? Diesen doch bildlichen Terminus benutzt G. scheinbar, um den Begriff „Verstehen" zu vermeiden. Kann aber „Erfassen" etwas sachlich anderes meinen als Verstehen? Gesteht doch G. durchaus zu, daß es eine „Erkenntnis" ist, „daß es keine Geschichte gibt, wo es nur Einen Menschen gibt" (D. G. 36)!

Es handelt sich um ein Denken des Problems der Geschichte auf dem Grunde der „Anerkenntnis" (oder der Erkenntnis?!) der Zweiheitlichkeit der Geschichte: „... daß die Wirklichkeit auch in einem letzten Grunde keine einheitliche ist, sondern daß sie gerade in dem, was sie zur Wirklichkeit macht, zweiheitlich ... ist, das ist auf keine Weise zu verstehen, sondern nur anzuerkennen" (ib. 36). Es handelt sich also um ein Denken des Undenkbaren. So daß also dieses Denken unter der Voraussetzung der Verfügbarkeit seiner eigenen „Grenze", wie Grisebach das nennt („Gegenwart"*)), also unter der Vorausbedenkung seiner eigenen Unzuständigkeit, seines Zurückgewiesenseins, vor sich geht. Seine Ratio, seine innere Notwendigkeit ist von daher bestimmt. Ist aber damit das eigentliche Anliegen G.s, „durch alle philosophische Deutung der menschlichen Existenz zu ihr selbst, dieser Existenz hinzuführen" (ib. 38), gewahrt? Jene „Grenze" wird doch damit in den Denkvorgang selbst eingestellt, d. h. aber: Sie ist als wirkliche Grenze aufgehoben und hat nur noch die Bedeutung einer Fiktion. Denn „Erfassung" der Geschichte unter Anerkenntnis ihrer Zweiheitlichkeit bedeutet ein Be-Denken der Geschichte unter Geltendmachung der betrachtend gewonnenen Er-

*) „Gegenwart, eine kritische Ethik", Halle a. d. S. 1928.

kenntnis, daß ihr Konstituens, das Du — besser ein Du —, direkt nicht zu verstehen ist. Aber auch indirekt, d. h. unter der Voraussetzung seiner Unverstehbarkeit, verstanden — G. nennt dieses Verständnis „Anerkenntnis" —, ist es dennoch „verstanden"!

Ich fasse zusammen: G. will einmal zur vollen Wirklichkeit „durch alle philosophische Deutung der menschlichen Existenz zu ihr selbst" (ib. 38) durchstoßen. Dabei gerät er auf den oben aufgewiesenen Fehlweg. Andererseits aber bezeichnet er es als seine Aufgabe, herauszustellen, wie „ein solches (auf Zeit eingestelltes) Denken möglich" ist (ib. 11). Wohlgemerkt ein Denken! Mit diesem aber als doch auch einem Denken bleibt er durchaus im Kreise „philosophischer Deutung", und damit im Banne des ichhaften Geistes.

Indessen Denken und Wirklichkeit bzw. Erkenntnis und Geschichte schließen einander aus. Das wird an Folgendem deutlich: Bedenken, verstehen läßt sich nur Vergangenes. G. unterscheidet aber nicht eigentlich zwischen Geschichte (als Präteritum) und Geschehen (als Präsens). Es ist nun aber wohl festzuhalten, daß mir vergangene Geschichte nur in der Weise der "Erinnerung" (d. i. der platonische von Kierkegaard und Grisebach bestimmt modifizierte Begriff der Anamnesis), d. h. durch Bezug auf ein Wesensprinzip, also unter der Voraussetzung ichhaften Geistes gegenständlich werden kann. Dann ist es aber unmöglich, so begründete Verständnismöglichkeiten vergangenen Geschehens von einem Begriff des wirklichen Geschehens (nehmen wir einmal an, es gäbe einen solchen) aus zu kritisieren, wie G. es tut (D. G. 19ff.), der nicht unterscheidet zwischen Betrachten der Geschichte und dem Stehen in ihr. So ist grundsätzlich nichts gegen ein Verständnis der vergangenen Geschichte etwa als einer Entwicklung zu sagen, einer Entwicklung des zu sich selbst kommenden Geistes („Geschichte ist der kämpfende Aufstieg des Geistes aus der Natur", ib. 22). Alle Seitenblicke auf das wirkliche Geschehen als das einzig echte im Gegensatz zu jenem als einer mißverstandenen Geschichte sind nichts anderes als eine metabasis eis allo genos. Es liegt hier dieselbe Grenzüberschreitung vor, die wir oben anläßlich der Behandlung des Wesensbegriffs feststellten. Recht zu geben ist G. aber da, wo er protestiert gegen die Anwendung der Wesensbegriffe auf präsentes Geschehen. Also etwa wenn der Begriff der Freiheit, in dem wir den nur auf Vergangenheit anwendbaren Begriff der Entwicklung wiedererkennen, zu einem Handeln in Gegenwart verwendet werden

soll. Bei der Anwendung von Wesensbegriffen fände Folgendes statt: Man würde handelnd versuchen, das wirkliche Geschehen zu verstehen in der Analogie des *Wesens*, d. h. Gegenwart in der Analogie der Vergangenheit. Umgekehrt würde sich aber ebenso unter Zugrundelegung eines etwa der „gegenwärtigen" Geschichte entsprechenden Geschichtsbegriffs im Blick auf die Vergangenheit ergeben, daß sie unter Analogie des wirklichen, existenten Geschehens, d. h. der Gegenwart, verstanden wäre.

Daß aber G. tatsächlich die bestimmt verstandene vergangene Geschichte von seinem Begriff der gegenwärtigen her kritisieren kann, zeigt, daß auch dieser — ja schon als Begriff — eine Erinnerungsweise ist, die ihm als solche zur Verfügung steht. Denn, ist es mir möglich, überhaupt zu *wissen*, was *Geschehen* ist, so ist damit, daß ich dies weiß, aus dem Geschehen, von dem ich dies weiß, bereits ein Geschehensein, also Geschichte, eine Vergangenheit geworden. So ist denn G.s Begriff der tatsächlichen Wirklichkeit nichts anderes als ein *gewußtes* Deutungsprinzip aus Vergangenheit. Denn der Sachverhalt des Geschehens, der werdenden Wirklichkeit, ist entweder *dieses* im Augenblick des Geschehens, des Werdens oder er ist nicht. Ihn als Denkkategorie benutzen zu wollen, hieße zu den tausend anderen Erinnerungsmöglichkeiten eine neue fügen, was doch gerade vermieden werden soll! Das Problem einer wie auch immer gefaßten Erfaßbarkeit (Denkbarkeit) der Geschichte — der gegenwärtigen oder der vergangenen — findet also auch unter G.s so entschieden propagiertem, neuem Ansatz keine befriedigende Lösung.

2. Gogartens Geschichtsbegriff.

Doch es muß ungeachtet der immer festzuhaltenden kritischen Bedenken, die wir eben machten, das festgestellt werden, was G. denn unter Geschichte versteht. Das sei jetzt des näheren dargestellt.

Geschichte ist die jeweilige, in Raum und Zeit stattfindende gegenwärtige Bezogenheit von Ich und Du aufeinander. Dieser Sachverhalt ist nicht weiter begründbar. Man kann nicht zurück hinter die reine Gegebenheit dieser sich jeweils vorfindenden Tatsächlichkeit solcher mit dem Dasein des Menschen gesetzten Bezogenheit: „... bei der Beziehung zwischen den Menschen handelt es sich um die Wirklichkeit des Menschen, die durch nichts anderes mehr begründet werden kann. Sie ist gegeben mit der Tatsache Mensch. Das heißt mit der Tatsache, daß es dich und mich gibt" (D. G. 145). (Vgl. auch hierzu ib. 144 die Bestimmung „in der uranfänglichen Bindung", oder Gl. & W., S. 161, ...„Mensch sein, das heißt ... nichts anderes als ein durch den Anderen, durch das du Geforderter sein".) Die Geschichte besteht also in und aus sich selber. Das heißt näher: Nichts Drittes konstituiert den Bezug von Du und Ich aufeinander. Die Notwendigkeit dieser Selbstsetzung und ihrer Unfragbarkeit folgt aus der ihr eigentümlichen Struktur.

Worin besteht diese? „... es gibt keine Geschichte, wo es nur Einen Menschen gibt. Geschichte ist immer etwas, was zwischen Menschen vor sich geht. Geschichte ist die Beziehung von Menschen zu einander" (D. G. 35). Aber das ist offenbar etwas ganz Allgemeines. Man fragt doch: Welcher Art ist diese Beziehung? Sie könnte z. B. erotischer Art sein, also rein naturhaft (ib. 108f). Es ist also die Qualität dieser Beziehung, ihr Spezifikum, noch näher zu bestimmen. G. bestimmt sie als Begegnung, als verantwortliche Du-Ich-Beziehung: „Wir meinen, Geschichte nicht anders verstehen zu können, denn als Begegnung zwischen Du und Ich. Und zwar als deutungslose, voraussetzungsfreie und unbedingt verantwortliche Begegnung" (ib. 108). Die Gestaltung dieser Beziehung ist dem jeweiligen Ich entzogen von dem jeweils ihm begegnenden Du, vor dem es keine Sicherungen gibt: „Vor dem Du gibt es für das Ich keinerlei Sicherungen. Da gilt es wirklich, sich in die Luft zu stellen" (ib. 61). Oder: „Eine Begegnung zwischen zwei Menschen ist wirklich nichts als diese Begegnung. Ihr Inhalt ist kein anderer als Du und Ich, und zwar das Du als Subjekt und das Ich als Objekt und beide in unlöslicher Bindung aneinander" (ib. 108). Die Schwere dieser

Geschichte ist denn auch die dem Ich vom Du auferlegte Entscheidung: „Ob ich es ertrage oder nicht ertrage, diesen Anruf vom Du und allein vom Du gerufen zu werden, das ist die Entscheidung meines Lebens" (ib. 69).

Die Begründung dieses Du-Ich-Verhältnisses ist also nicht etwa liegend gedacht in einer bestimmten Inhaltlichkeit des Du, sondern G. läßt sie liegen im rein formalen Von-her-sein des Ich vom Du. Ja, würde das Ich vom Du einen inhaltlichen Ausweis zur Begründung seines Inanspruchgenommenseins verlangen, so würde es seinen Ort, der ihm durch die Anrede des Du jeweils gewiesen ist, verlassen. G. meint das, wenn er sagt: „... die Verantwortlichkeit, in der ich dem anderen gegenüberstehe, hat ihren Grund in nichts anderem als in der einfachen Tatsache seiner Existenz oder, anders ausgedrückt, darin, daß er mein Nächster ist" (Gl. & W. 124).

Ferner: Diese Geschichte ist Zeit. Sowohl im Sinne der Vergänglichkeit (cfr. D. G. 10) als auch vor allem — worauf es uns in diesem Zusammenhange ankommt — duhaften Bedrängtseins: „... es ist der Anspruch eines durchaus endlichen Menschen, eines durchaus endlichen Augenblickes. Was sich hier abspielt, spielt sich in der Zeit ab, die im nächsten Augenblick nicht mehr ist. Hier gilt für alles, was geschieht, im bittersten Ernst: Es ist Zeit" (ib. 194).

Die bisher gewonnene Definition der Geschichte, die sich als Sein in der Tatsächlichkeit der verantwortlichen Beziehung von Du und Ich, also als Sein in der reinen Zeitlichkeit bestimmen läßt, setzt noch eine andere, weit schwererwiegende Konsequenz: Die entschiedene Behauptung der Einzigkeit der in jener in sich selbst begründeten Beziehung bestehenden zeitlichen Wirklichkeit. Jene Beziehung ist die „einzige Wirklichkeit": „... indem ich anerkenne, daß die Wirklichkeit nicht einheitlich, sondern zweiheitlich ist, d. h.: indem ich anerkenne, daß mir meine Wirklichkeit allein in meiner Bezogenheit auf das zeitliche, vergängliche Du gegeben ist, anerkenne ich auch diese zeitliche, vergängliche, geschichtliche Wirklichkeit als die einzige, mit der ich zu tun habe .." (ib. 37 Sperrung von mir). Das Du absorbiert also gewissermaßen alle Kräfte des Ich in seiner Gegenwart, das nur ein Sein in jener konkreten Beziehung hat. Und wenn wir nun den oben bestimmten Begriff der Zeit einsetzen, werden wir sagen können: Die einzige Wirklichkeit, welche die Geschichte hat, ja, die selbst Geschichte ist, ist die Zeit. In der Geschichte gibt es darum keine Wirklichkeit oberhalb ihrer selbst, kein Ueber-ihr.

Konsequent bemüht sich darum G. um die radikale Eliminierung des Begriffes des Uebergeschichtlichen. In der Tat, ist einzig das Zeitliche geschichtlich, was soll da noch das Uebergeschichtliche? Es wird sich erweisen lassen müssen als ein Begriff, stammend aus dem „ichhaften Geiste", und damit fallen unter das Verdikt der lediglich gedachten Geschichte. Trotz der Ausführungen zu Anfang muß dieser Begriff noch näher geklärt werden in der Interpretation G.s. Die Frage hängt eng zusammen mit der anderen nach dem Verhältnis von Gegenwart und Vergangenheit. Uebergeschichtlich wäre von hier aus das zu nennen, was über einen dazwischenliegenden Zeitabschnitt hinweg Gegenwart und Vergangenheit verbindet, „das im Vergangenen und Gegenwärtigen dasselbe ist, und das darum die beiden verbindet" (D. G. 72). Es ist das Konstante innerhalb der Vergänglichkeit, das Bleibende in einer Entwicklung. Und das ist eben „ein tiefes, allgemeines Wesen, eine tiefe, allgemeine, Zeit und Raum überlegene Wahrheit" (ib. 6), „das zeitlose Wesen oder die zeitlose Wahrheit" (ib. 29). Das bedeutet dann aber zugleich die völlige Entwertung der als zeitlicher Beziehung gedachten Geschichte. Denn: „... alles Historische wäre nur insofern wichtig, als es... über sich selbst als der historischen, zeitlichen Erscheinung hinwegwiese auf ein überhistorisches, ewiges Wesen, das hinter ihm läge als das Treibende und Lebendige und als das in allem Vergänglichen eigentlich gemeinte Unvergängliche" (ib. 6f.). Der Begriff des Uebergeschichtlichen bei G. bedeutet also Rationalität, Wesenheit, Abstraktion vom Zeitlichen und Einmaligen, also etwa das, was M. Dibelius darunter versteht (vgl. dessen „Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum", Göttingen 1925). Wir verweisen zur Kritik dieses Verständnisses des Uebergeschichtlichen bei G. auf unsere oben gegebenen Einwände (vgl. S. 16). Daß G. selbst nicht ohne ein „Uebergeschichtliches" auskommt, mögen folgende Stellen deutlich machen, ohne daß hier schon das Problem, das später modifiziert wiederkehrt, behandelt werden soll: G. kennt auch eine Konstituierung der Wirklichkeit aus einem „Ueber", etwa „aus der Bindung durch die Gesetze, die jede Wirklichkeit... realiter als ihre Begrenzung — und nur durch die Begrenzung ist sie Wirklichkeit — über sich weiß" (Gl. & W. 20). Oder man vgl. zur Qualifizierung der Zeit als Wirklichkeit — entgegen dem oben über Zeit Gesagten — aus einem „Ueber": „Darum weil sie (die Zeit) von jenem Anfang (Gott) herkommt und zu jenem Ende (Gott) hinführt, ist die Zeit, die heute ist und morgen nicht mehr sein wird, Wirklichkeit" (D. G. 50).

Wichtiger ist ein anderes Problem, das mit der Frage nach dem Uebergeschichtlichen aufgeworfen ist, das schon oben (vgl. S. 13 und 17) kritisiert wurde, jetzt aber — da es ja oben gewm. nur erst um einen Vorblick ging — näher behandelt werden muß, die Frage nämlich: Wie verhalten sich vergangene und gegenwärtige Geschichte zueinander? Oder: Wie kann Vergangenheit Gegenwart werden?

G. schlägt eine Lösung dieses Problems von seinem Begriff der Beziehung aus vor, der ja, wie wir sahen, seinem Denken die entscheidende Struktur gibt; „Geschichte ist... die Begegnung von Du und Ich. Und nur insofern kann man von Geschichte sprechen, als das, wovon man spricht, eine solche Begegnung ist. Und zwar ist dieses ‚Ist' prägnant zu nehmen... Geschichte ist also etwas, was in der Gegenwart geschieht" (D. G. 71). Das Vergangene, das Geschichte werden soll, muß also Gegenwart werden. Die Ermöglichung dessen denkt G.:

1. Vom Begriff der Gegenwart aus:

„Denn das Problem der Geschichte ist in seiner Grundgestalt... dieses, daß Vergangenes gegenwärtig ist. Wäre Vergangenes schlechtweg nur vergangen..., so gäbe es gar keine Geschichte, sondern es gäbe nur geschichtslose Gegenwart, und nicht einmal die gäbe es. Denn wirkliche Gegenwart kann es nur geben, wo es Vergangenes gibt, das gegenwärtig wird" (D. G. 71f). Denn der Anspruch eines Du, der Geschichte je konstituiert, ist ja nicht „isoliert" sondern „geschichtlich", d. h., „daß nur in dem Anspruch eines jeden konkreten Du Vergangenes begegnet" (ib. 70).

2. Vom Begriff der Vergangenheit her:

„...das Vergangene (ist) kein Perfektum (G. verwechselt Perfektum und Präteritum. Vgl. dazu Bultmann in ‚Zwischen den Zeiten', 1929, I.), nichts Vollendetes und Erledigtes" (D. G. 66). Denn das Vergängliche unterliegt folgender Dialektik: „Zur Entscheidung gehört... zweierlei: einmal dieses, daß sie einmal gefällt, nicht zurückzurufen ist, wie alles, was in der Zeit geschieht. Das heißt: auch sie gehört ganz und gar der Vergänglichkeit an. Dann aber gehört als zweites dieses zur Entscheidung, daß sie, gerade weil sie als Geschehnis in der Zeit unwiderruflich vergangen ist, doch als Entscheidung bleibt und nicht wieder aufzuheben ist. Hier bleibt ein Unvergängliches gerade im Vergänglichen... Dieses Unvergängliche ist nicht ein unvergängliches Wesen, sondern es ist nichts anderes als die jeweilige Einmalig-

keit in ihrem unaufhebbaren Geschehensein" (D. G. 56). Die solchermaßen definierte Entscheidung ist natürlich Entscheidung vor einem Du. Sodaß dann gilt: „Nur dann, wenn mir in einem Vergangenen ein Du begegnet, wenn ich also von einem Vergangenen zur Entscheidung aufgerufen werde, nur dann ist dieses Vergangene Geschichte" (ib. 73). Soweit die Darstellung.

Es sei gestattet, das Problem der Gegenwärtigkeit vergangener Geschichte bei G. im Anschluß an die Darstellung zu kritisieren. Die Kritik des vorher Dargestellten wird sich im weiteren Verfolg der Arbeit selbst ergeben.

Zur Problematik des Verhältnisses von Gegenwart und Vergangenheit.

a) Gegenwärtig — vergangen, unvergänglich — vergänglich.

Es ist zu fragen: Bedeutet Unvergänglichkeit zugleich auch Gegenwärtigkeit im strengen Sinne der konkreten Situation? Und ebenso: Bedeutet Vergänglichkeit auch Vergangenheit? Der Gegensatz zu Vergänglichkeit ist Ewigkeit, denn Vergänglichkeit meint eigentlich „Zeit" (D. G. 57). Das Vergangene der Geschichte im strengen Sinne (im Gegensatz zur Natur) ist nach G. ja gar nicht „vergangen", sondern es „bleibt" und ist „nicht wieder aufzuheben" (ib. 56). Aber ist es damit schon „gegenwärtig"?! Doch wohl nicht! Die Dialektik von vergänglich und unvergänglich dürfte also bei der Beantwortung unserer Frage ausscheiden. Denn wenn G. sagt: „Ich muß hier an das erinnern, was wir über die Vergänglichkeit und ihren durchaus dialektischen Charakter gesagt haben. Danach ist das Vergangene kein Perfektum, nichts Vollendetes und Erledigtes" (ib. 66), so würde man sich vergeblich danach fragen — wenn Geschichte Beziehung ist —, wie denn hier eine konkrete Beziehung möglich sein soll, etwa auf eine „jeweilige Einmaligkeit in ihrem unaufhebbaren Geschehensein" (ib. 56). Mag Vergangenes diesen Seinsmodus haben, Geschichte ist es damit noch nicht, weil es mit dieser Qualität noch keinerlei Beziehungsmöglichkeit hat, bzw. aus sich setzt. Die Frage nach der Gegenwartsmöglichkeit von Vergangenem ist darum die Frage nach der Beziehungsmöglichkeit. Es wird darum grundsätzlich gelten: „Für den Geschichtsbegriff, den wir suchen und dem gemäß die Geschichte die Begegnung von Du und Ich ist, ist nur dasjenige Vergangene als Geschichte gegenwärtig, in dem mir ein

Du begegnet, von dem ich zur Entscheidung gerufen werde" (ib. 83). Aber hier meldet sich ein weiteres Bedenken.

b) Vergangenes als Du.

Angenommen — trotz mancher Bedenken — Geschichte wäre nur „als Du erfahrbar" (D. G. 75), so muß man allerdings fragen, ob bei der Gegenwartwerdung von Vergangenem überhaupt eine echte Erfahrung vorliegt. Ist diese nämlich, wie G. sie sonst meint definieren zu müssen, eine dem Ich entzogene Begegnung, so kann nie die „Aufgabe" gesetzt werden, „zu der Anerkenntnis... unserer konkreten, geschichtlichen Situation zu führen" (ib. 73) (Sperrung von mir). Setzt sich eine „Arbeit", also doch wohl eine Bemühung der Erkenntnis, die „Aufgabe", nun nicht etwa Erfahrung verfehlende Versuche der Erkenntnis als Verfehlungen aufzuweisen, sondern durch Belehrung Erfahrung zu vermitteln, so bedeutet das die Umkehrung des Begegnungsverhältnisses: Aus der Passivität der echten Begegnung wird die Aktivität der angewendeten Erkenntnis des Sachverhalts Begegnung. Denn von dieser müßte gelten, was G. von ihr behauptet: „Bei jeder wirklichen, das heißt verbindlichen Beziehung zwischen Menschen ist es so, daß das Du das Subjekt, das Bestimmende, und das Ich das Objekt, das Bestimmte ist" (ib. S. 145). Doch die aufgewiesene Verkehrung liegt in der Folge der Uebertragung der konkreten Begegnung, ihrer Benutzung als eines Interpretationsprinzips. Es ergibt sich daraus noch folgendes:

Wenn es gilt, daß Geschichte nur erkannt werden kann, indem sie anerkannt wird, und daß es sich bei einer echten geschichtlichen Situation nur um eben diese Anerkenntnis eines diese Situation bestimmenden Du handeln kann, dann scheint mir damit gesetzt, daß man in tausend verschieden bestimmte Situationen — vielleit zu gleicher Zeit — geraten kann. Denn aus tausend „Geschehnissen", die mich in der Weise eines analogisierten Du ansprechen — denn um ein solches, d. h. analogisiertes handelt es sich! —, muß ich den Anspruch eines Du hören! Denn aus der Notwendigkeit der „Anerkenntnis... unserer konkreten geschichtlichen Situation" (ib. 73) ergibt sich doch noch nicht die Notwendigkeit allein der Anerkenntnis, die das mit der Verkündigung der christlichen Botschaft gemeinte vergangene Ereignis fordert! Jedenfalls nicht, wenn die verbindliche Duhaftigkeit seines Anspruchs so allgemein begründet wird! Es erhebt sich die Frage nach dem zureichenden Grunde der Notwendigkeit gerade dieser Anerkenntnis.

Diese Frage nicht aufzuwerfen, würde die Behauptung der schlechthinigen Absurdität der Anerkenntnis gerade dieses Du bedeuten, die sich allgemein nicht beweisen läßt. Denn es ist doch viel eher eine Verneinung als eine Begründung der Notwendigkeit gerade dieser Anerkenntnis, wenn G. z. B. in bezug auf die Geschichte des Volkes Israel ganz allgemein folgendermaßen argumentiert: „Es ist nichts Besonderes, wenn wir sagen, daß diesem (d. h. den betreffenden Urkunden!) Du und seinem Anspruch Autorität zukommt. Denn wir sagen damit von ihm nur, was wir von jedem (Sperrung von mir) Du und seinem Anspruch sagen. Es heißt, daß wir ihm fraglos verantwortlich sind, und daß sich an diesem Anspruch und an unserer Verantwortung auf ihn unser Leben entscheidet" (D. G. 91). Das heißt aber: Die Notwendigkeit der Anerkenntnis gerade dieses Du — als dieses Du — ist allgemein („wir sagen damit von ihm nur, was wir von jedem Du .. sagen"!) nicht zu erweisen. Wird sie aber nicht allgemein erwiesen, so folgt notwendig — wenn sie denn im besonderen bewiesen werden soll —, daß der Anerkenntnis eine Erkenntnis als vorausgehend gedacht werden muß, etwa derart, daß Geschichte definiert wird als die „Sphäre ... des göttlichen Anspruchs und der menschlichen Verantwortung ..., in der allein Geschichte möglich ist" (ib. 89), eine Voraussetzung, die indessen den ganzen G.schen Ansatz notwendig illusorisch macht, insofern, als sie ihn aufhebt in der Statuierung von zwei schlechthin gegensätzlichen Begründungsweisen für geschichtliche Verbindlichkeit. Denn das eine Mal liegt die Verbindlichkeit in einem rein Formalen, dem jeweiligen Du, der Struktur der Existenz, und das andere Mal in einem Inhaltlichen, etwa der Voraussetzung, daß Geschichte die „Sphäre des göttlichen Anspruchs und der menschlichen Verantwortung" sei.

Aber verfolgen wir den Weg der allgemeinen Begründung für die Duhaftigkeit eines Vergangenen noch weiter! Könnten nicht z. B. auch „die anderen großen Religionen" (ib. 75) uns durchaus duhaft beanspruchen? Und zwar ohne lediglich als Möglichkeiten des Ich zu erscheinen, wie G. meint? Ist denn unsere Situation wirklich „von dem christlichen Geschehnis bestimmt" (ib. 73)? Was heißt hier „bestimmt sein"? Zur Entscheidung aufgerufen werden (ib. 73)? Aber in dieser Situation finden wir uns doch jenen Religionen und anderen „Lösungen der Lebensprobleme" (76) gegenüber auch vor! Und: Wie weist sich die Bestimmtheit durch das christliche Ereignis wirklich als eine echte, und das heißt wirklich geschichtliche Bestimmtheit aus? Könnte

nicht auch sie lediglich eine Realisierung des menschlichen Ich sein? Weshalb soll allein jene Vergangenheit Geschichtsschwere besitzen?! Wie kann G. aus der Isolierung des Ich die Fraglichwerdung des Christentums für uns schließen? Oder umgekehrt: Wie kann er im Sichbestimmenlassen von anderen Gegenwärtigkeiten — denn das sind doch heute für jeden alle anderen großen Lösungen des Lebensproblems! — eine Isolierung des Ich sehen? Und — dies in ironischer Parenthese! — ist etwa die Bekehrung zum Christentum keine solche Isolierung für unsere Vorfahren gewesen, deren konkrete Situation doch durch noch ganz andere Dinge bestimmt war? Könnte nicht gerade darin, daß das Ich sich an dieses *eine* Geschehnis, das die christliche Botschaft meint, gebunden weiß, eine eminente Selbstbehauptung des Ich liegen?!

Die Ausschließlichkeit der Gegenwartwerdung gerade *dieser* Vergangenheit ist nur zu rechtfertigen, wenn die damit gesetzte Gebundenheit eine Gebundenheit eben an *dieses* gegenwärtig gewordene Vergangene (die Offenbarung!), oder wenn sie Gebundenheit ist an das „nun einmal" (ib. 76) Gegebene. Das letztere ist aber im Prinzip kein Unterschied von *Troeltsch*, auf den G. in diesem Zusammenhange (a. a. O. 76) rekurriert. Und das erstere würde die ganze Beweisführung in Frage stellen. Denn es würde einen Uebergang von einer rein ontologischen Argumentation in die spezifisch theologische bedeuten. Daß ein solcher Umschlag tatsächlich stattgefunden hat, zeigt indessen folgendes: G. identifiziert Ich-Du-Beziehung und Glaube, wenn er sagt: „Damit (mit der Auflösung der Wirklichkeit in Möglichkeiten) aber hat man den Boden des christlichen Glaubens grundsätzlich verlassen" (ib. 76). Das heißt aber: *Die Struktur der Wirklichkeit und das Verhältnis von Gegenwart und Vergangenheit ist dasselbe wie das von Offenbarung und Glaube und umgekehrt!* Denn: Entweder gehören Wirklichkeit und Anerkenntnis zusammen, oder das Geschehen, das die christliche Verkündung meint, und dessen Anerkenntnis, bzw. der Glaube daran. Gilt jenes, so kann mir jedes Vergangene als ein Du gegenwärtig werden, das überhaupt in der Lage ist, mich zu beanspruchen. Ich kann darum auch nicht die Notwendigkeit der Anerkenntnis des christlichen Du von daher ableiten. Dabei würde es sich ja gar nicht um spezifisch *dieses* Du als anerkennensnotwendiges handeln, das ein Du ganz sui generis sein muß. Es hieße, einen theologischen Sachverhalt nicht theologisch, sondern philosophisch begründen.

Ich fasse zusammen: Die Möglichkeit einer absoluten Selbstsetzung der Offenbarung einmal ausgeschlossen, muß man sagen: Entweder läßt man sich alles duhafte Vergangene einfach es anerkennend zur Gegenwart werden. Dann ist — wenn auch nur analogisiert — die Echtheit der Beziehung als einer passiven gewahrt. Oder man bleibt, trotz der anderen tausend unentrinnbaren Ansprüche mit duhafter Qualität anderer gegenwartsmächtiger Vergangenheiten, bei der einmal gefällten Entscheidung für das „christliche Geschehnis". Dann muß man sich aber klar sein, daß man in diesem „Bleiben bei" aktiv die Gegenwart schaffende Beziehung von sich aus gestaltet, das heißt aus der Vergangenheit Gegenwart macht. Auf diesem Wege kann also Vergangenes nicht gegenwärtig werden. Denn:

1. ist das Verhältnis von Gegenwart und Vergangenheit ja nur unter der Analogie einer Du-Ich-Beziehung gedacht, also gar keine echte, und

2. ist auch diese so gedachte Beziehung nicht als echte Beziehung gedacht, sondern als ein aktives Sichselbstbeziehen, und

3. wäre theologisch sinnvoll in dieser Frage nur zu argumentieren unter der Voraussetzung, daß Vergangenheit allein als Offenbarung Gegenwart zu werden vermag — also ohne die Bedingung von Gegenwart in einer bestimmten Existenzinterpretation zu sehen —. Unter dieser Voraussetzung würde allerdings kein wie auch immer geartetes Du mich gegenwartsmächtig zu beanspruchen vermögen: Aber folgendes ist eben das für die Methode*) G.s Eigentümliche: Er geht als Theologe aus von einer nichttheologischen, rein humanistisch orientierten Ontologie, die er dann aber plötzlich theologisch umbiegt. So erscheinen seine theologischen Aussagen als verbrämte Ontologie, und seine Ontologie erweckt den Anschein einer Theologie. Z. B.: Erst fragt er ganz allgemein, wie es möglich sei, daß Vergangenes gegenwärtig sei. Dann aber versteht er unter dem Vergangenen dieses Vergangene des christlichen Ereignisses, das doch aber die Bedingung für seine Gegenwart nicht in einer ontologischen Seinsinterpretation, sondern in seinem Offenbarungscharakter hat.

---

*) Ich darf bemerken, daß mir diese Doppelheit der Methoden bei Gogarten deutlich war lange vor dem Bekanntwerden mit dem Aufsatz Bultmanns „Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube", Z. Th. K. 1930, S. 339.

c) Vergangenes Du und konkrete Situation.

Wenn, wie wir sahen, nach G. Vergangenes nur gegenwärtig sein kann, soweit in ihm ein Du begegnet, soweit es also ein Ich, mich, in eine konkrete Situation zu stellen vermag, so ist bei einer solchen Lösung des Problems der Gegenwärtigkeit übersehen, daß solche Gegenwartwerdung lediglich als in Analogie stehend zu dem Sachverhalt „konkrete Situation" gedacht ist. Jenes Du ist ein einem wirklichen Du analog gedachtes Du.

Wirkliche Gegenwart des Vergangenen dagegen müßte nach den tiefsten Voraussetzungen G.s die wirkliche konkrete Situation einer wirklich konkreten Begegnung, also einen anderen Menschen zur Voraussetzung haben. Dann aber entsteht die Frage, wie sich die Duhaftigkeit dieses konkreten Du verhält zu der behaupteten anderen jenes durch ihn gegenwärtig gemachten Vergangenen. G. verlegt die Möglichkeit von Gegenwärtigkeit des Vergangenen in die Gegenwart, wenn er meint, „daß uns in dem Anspruch jedes konkreten Du Vergangenes begegnet" (D. G. 70). Das bedeutet aber: Das eine Mal ist die Gegenwärtigkeit des Vergangenen ermöglicht durch die bestimmte Struktur der konkreten Situation als einer konkreten, dann aber durch die behauptete Dumöglichkeit von Vergangenem. Oder: Einmal dadurch, daß mir in einem Du Vergangenes begegnet (71), und dann, dadurch, daß mir im Vergangenen ein Du begegnet (73). Hier würden sich aber zwei bzw. drei Ansprüche überschneiden:

1. Der Anspruch des konkreten Du, das mir das Vergangene konkret und gegenwärtig machen soll. Dabei aber wäre Gegenwart nicht gesetzt in der Duhaftigkeit des Vergangenen, sondern eben im Anspruch dieses mich faktisch ansprechenden Du. Also die etwaige Entscheidungsschwere jenes Vergangenen wäre belanglos. Gegenwart wäre und ist hier nur die Begegnung des anderen mit mir, und gerade nicht jenes Vergangene!

2. Der Anspruch des vergangenen Du. Würde dieser, nämlich seine Duhaftigkeit, als das Gegenwartstiftende angesehen, so wäre damit die Forderung der konkreten Situation als der Bedingung von Gegenwart aufgegeben. Denn die Gegenwartsmöglichkeit eines solchen vergangenen Du müßte sinnvoll lediglich in diesem selbst liegen als eben dessen Gegenwartsmöglichkeit. Solche Gegenwärtigkeit wiederum sprengt aber den Begriff der Gegenwart, insofern, als solche Gegenwärtigkeit den streng gedachten Begriff der Beziehung durchbräche, der ein echtes Du-Ich-Verhältnis und damit ein dem Ich radikales Entzogensein der Gestaltung der Be-

ziehung voraussetzt. Jene Gegenwärtigkeit könnte ich mir aber jederzeit selbst herstellen, etwa durch das Lesen eines Buches mit duhafter Qualität. Andererseits aber läßt eine Hereinnahme von Vergangenem in eine Gegenwart, d. h. in eine konkrete Situation, nicht ein vergangenes, sondern eben das jeweils konkret gegenwärtige Du und *kein* anderes gegenwärtig sein, das die konkrete Situation konstituierend eben schon gegenwärtig **ist.**

3. Schließlich der Anspruch des Vergangenen als Offenbarung jenseits aller existentiellen Vermittlung. Hier aber müßte von der Gegenwartsetzung durch den Heiligen Geist geredet werden.

d) *Die Frage der historischen Forschung.*

Das Problem des Verhältnisses von Gegenwart und Vergangenheit verlangt noch einen Blick auf die Problematik der historischen Forschung. Freilich mehr anhangsweise und der Vollständigkeit halber, da das Wesentliche implizite zu dieser Frage schon gesagt ist (vgl. oben S. 12f und 16f). Es ist dies nicht nur die Frage des Verhältnisses von Gegenwart und Vergangenheit, sondern auch die des Verhältnisses von Denken und Geschichte. Denn die Problematik der historischen Wissenschaft ist letztlich auch die der Erkenntnis in bezug auf das Verstehen von Geschichte.

Es folge zur Orientierung kurz G.s Meinung von Sinn und Grenze der historischen Forschung. Diese ist eine rein technische Angelegenheit. Man hat sie nötig, um überhaupt eine Vergangenheit, etwa ein fremdsprachiges geschichtliches Zeugnis zu erfassen. Sie ist ferner brauchbar zur Veranstaltung einer historischen „Inventaraufnahme" (D. G. 82). Doch den Anspruch, Gegenwart zu vermitteln, bestreitet ihr G. entschieden. Denn „diese" von ihr etwa vermittelte „Gegenwärtigkeit ist nichts anderes, als das erklärende Wissen von dem Gewesenen oder die zeitlose Gegenwärtigkeit der allgemeinen Wahrheit, die in all diesen historischen Bildungen ‚geschichtlich' erscheint, aber es ist nicht die Gegenwärtigkeit des geschichtlichen Seins" (ib. 82). Denn: „Ich kann von allem, was einmal gewesen ist, wissen, und trotzdem wird mir nichts von all dem gewußten Vergangenen als Geschichte gegenwärtig. Es tritt gar nicht in die Sphäre des Wirklichen, sondern es bleibt in der Sphäre des Möglichen, ich weiß in dem allen nur vom Ich und nichts vom Du" (ib. 83). Ist aber Vergangenes nur im (historischen) Wissen gegenwärtig, so bedeutet dies, daß Vergangenes gegenwärtig *gemacht* wird. Von einer Beziehung im strengen Sinne kann dann freilich nicht mehr die Rede

sein. G. ist darum durchaus konsequent, wenn er demgegenüber sagt: „Geschichte ist nur, was mich als Vergangenes gegenwärtig zur Entscheidung ruft" (83). Daß diese Lösung auch keine ist, haben wir soeben zu zeigen versucht, insofern, als wir aufwiesen, daß sich hierbei mehrere Gegenwärtigkeiten überschneiden.

G.s Haupteinwand gegen die historische Wissenschaft ist dieser: Sie hat „das Dogma von der Ichhaftigkeit aller Wirklichkeit zur Voraussetzung" (ib. 94). Denn eine Vergangenheit wissend vergegenwärtigen heißt, sie in die Schematik des Ichs einordnen, sie, die „zweiheitliche", „mit Hilfe der Analogie in die Einfältigkeit, den Monismus, die Ichhaftigkeit der Entwicklung" (92) übersetzen, was die Historiker etwa tun, wenn sie „hinter und unter der Ueberlieferung" (92) nach dem „wirklichen" Geschehen suchen (vgl. etwa D. G. 132 bezüglich Jesu).

Das alles braucht nicht weiter verfolgt zu werden. Es ist grundsätzlich nichts Neues. Unsere Bedenken dagegen lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

a) Alles Vergangene unterliegt für seine Erfassung den Prinzipien der Erinnerung. Wie soll man sich der Geschichte, die vergangen ist, gegenüber anders verhalten? (Vgl. unsere Einwände oben anläßlich der Kritik von G. Ansatz.)

b) Die Ablehnung dieser Prinzipien durch das Kriterium der Zweiheitlichkeit der Geschichte sowie durch ein zum Kriterium benutztes Wissen von „wirklicher" (!) Gegenwart, macht aber aus diesem Kriterium ein durchaus erinnerungshaftes Deuteprinzip. Dieses Verfahren aber bedeutet ein Verständnis der Vergangenheit in Analogie der Gegenwart, führt also keineswegs weiter als der von G. abgelehnte Weg. Ja, wir wiederholen, was wir oben sagten: G. fügt zu den tausend alten eine neue Erinnerungsweise, ohne das hier gestellte Problem zu lösen.

3. Geschichte und Schöpfung.

G. gibt nach einer rein philosophischen Daseinsanalyse, die die Wirklichkeit als durchgehende Zweiheitlichkeit versteht und von der aus alle anderen Möglichkeiten von Wirklichkeitserfassung als Illusionen deutlich werden sollen, nunmehr den Versuch, von hier aus das Problem „Glaube und Geschichte", also ein theologisches Problem, zu lösen. Er unternimmt dies in seiner Lehre von der Schöpfung.

Es ist freilich die Frage, ob er theologisch legitim verfährt, wenn er es unternimmt, von Schöpfung zu handeln, ohne zuvor von der Offenbarung in Christus gehandelt zu haben, während er doch anderwärts sehr wohl weiß von der Vorausordnung — ganz allgemein gesprochen — der Christologie, bzw. des Glaubens an den Erlöser zur rechten Erfassung dessen, was mit Schöpfung gemeint ist (vgl. etwa D. G. 204 oder Gl. & W. 81).

Doch ungeachtet dessen sei hier — im Anklang an frühere Fragen (vgl. etwa oben S. 26) — die Vorfrage gestellt, ob G. von seinen im weitesten Sinne philosophischen Voraussetzungen aus überhaupt theologische Aussagen machen kann. Denn ist die Du-Ich-Beziehung wirklich „die einzige" Wirklichkeit (D. G. 37), was heißt dann etwa die Forderung, „aus der Zeit, aus dem Sichtbaren, aus dem tatsächlichen Leben des Menschen heraus Gott zu denken" (ib. 38)?

Denn einmal wäre mit dem Denken des Gottesgedankens noch eine andere als jene Wirklichkeit gefordert, die doch „die einzige" sein sollte. Also entweder behauptet man die Alleinigkeit der geschichtlichen Wirklichkeit, dann verzichtet man damit auf jede andere Art von Wirklichkeit. Oder man denkt auch diese andere Wirklichkeit, d. h. Gott, und erklärt damit zugleich die Nichteinzigkeit der ersten. Sagt man „Gott", so ist eben eo ipso die geschichtliche nicht „die einzige" Wirklichkeit. Behauptet man jedoch ihre Einzigkeit, so sollte man es auch aufgeben, ausgerechnet von hier aus Gott zu denken. Das ist ein sinnloses Unterfangen.

Und zweitens: Wie würden sich geschichtliche Wirklichkeit und Gottesgedanke zueinander verhalten hinsichtlich der Denkbarkeit des letzteren von jener aus? Der Gottesgedanke wäre in der Schematik der Du-Ich-Beziehung (und diese von ihm her!) bestimmt. Das heißt aber: Aus der Du-Ich-Beziehung wäre ein Interpretationsprinzip geworden. Denn den Gottesgedanken aus der Zeit denken, kann nur heißen, ihn unter Voraussetzung der „Zeit", unter Zugrundelegung eines bestimmten Zeit-Ver-

ständnisses oder Zeitbegriffes denken. So ist denn G.s theologisches Denken von hier aus nichts anderes als der Versuch, theologische Probleme unter Zuhilfenahme einer Existentialdialektik zu lösen, und umgekehrt diese theologisch zu begründen, ein Zirkel, dem wir als für G.s Verfahren typisch schon begegneten und weiter begegnen werden*).

Also: Wird die Zeit als „einzige Wirklichkeit" ernst genommen, so kann über Gott nichts mehr ausgesagt werden. Geschieht dies dennoch, so nur unter Voraussetzung eines Zeit-Verständnisses, d. h. aber in Verfehlung der wirklichen Zeit. In der Wirklichkeit zu stehen und daraus Gott zu denken, ist ein Widerspruch in sich. Es liegt derselbe Sachverhalt vor wie der auf S. 16f kritisierte, jetzt auf den Gottesgedanken bezogen.

Und drittens: Legt man der Bedenkung des Gottesverhältnisses das Schema der Beziehung unter, so ist damit gesetzt die Notwendigkeit der dialektischen Rede über Gott. Aber dieser Notwendigkeit liegt doch nur die der dialektischen Rede über den anderen zugrunde, über den ich nur etwas ausmachen kann, indem ich von mir rede, weil er — als in wirklicher Beziehung zu mir stehend — mir unverfügbar ist.

Hierbei, als bei der Frage des Von-wo-aus der Aussagen über Gott, sei jedoch noch auf eine Unstimmigkeit hingewiesen. Die Notwendigkeit, aus dem „tatsächlichen Leben" über Gott denken zu müssen, hat für G. ursprünglich einen anderen Grund, der darin liegt, daß nach G. alles Denken „aus der zeitlosen Wesensgesetzlichkeit der Vernunft" (D. G. 38) über Gott „in illusionäre Wesensspekulationen hineingerät" (ib.). Hier liegt also die notwendige Hinkehr zur Tatsächlichkeit in der subjektiven Unzulänglichkeit der ichhaften Vernunft für eine Erkenntnis Gottes begründet. Die Hinwendung zur Ichtranszendenz der Tatsächlichkeit an sich soll schon die Gewähr bieten für eine legitime Erkenntnis des ich- oder wesenstranszendenten Gottes (vgl. hierzu auch das oben über die Doppelheit der Transzendenzen Gesagte S. 9f).

Es kann aber kein Zweifel sein, daß diese Art der Begründung der Notwendigkeit der existenziellen Rede von Gott verschieden ist von der oben aufgewiesenen. Denn diese letztere hatte zur Voraussetzung die als Beziehung verstandene Struktur des Gott-Mensch-Verhältnisses, war also — natürlich unter der Vor-

*) Der aber schon im Ansatz G.s liegt (vgl. oben S. 9–17, die Problematik des „Ereignisses"), aber vgl. auch oben S. 26!

aussetzung von dessen Interpretation durch den Begriff der humanen Beziehung — entworfen vom Objekt her und unter Entfaltung von dessen Gesetzmäßigkeit. Wenn jedoch überhaupt, so ist nur von hier aus die Forderung der dialektischen Rede von Gott, also die Rede aus der „vergänglichen Existenz" (ib. 12), sinnvoll. Denn der versuchte Aufweis für die Unzulänglichkeit der ichhaften Vernunft inbezug auf ein Denken über Gott bedeutet noch nicht einen etwa damit zugleich für die Zulänglichkeit des „tatsächlichen Lebens" inbezug auf die Denkbarkeit Gottes geführten Beweis! (vgl. hierzu das oben über G.s Verhältnissetzung von Ereignis und Offenbarung Gesagte S. 9).

Damit aber erweisen sich die von G. über das Denken Gottes „aus der Zeit" (ib. 38) erhobenen Forderungen, die er vor der Interpretation des Gottesverhältnisses als einer Beziehung erhebt als illusorisch. Denn „die Möglichkeit gerade aus der Zeit... aus dem tatsächlichen Leben des Menschen heraus Gott zu denken" (ib.), „bleibt" nicht, weil man sonst in „illusionäre Wesensspekulationen hineingerät" (ib.) — das wäre kein, bei aller sonstigen Beachtsamkeit, hier entscheidender Grund. Müßte man doch sogleich die Gegenfrage stellen, ob der Rekurs auf die Wirklichkeit inbezug auf die Gottesfrage an sich eine größere Bürgschaft auf Illusionslosigkeit böte! —, sondern weil es sich hier um eine Beziehung handelt und um deren Dialektik!

Doch treten wir nun unter stetiger Erinnerung an das aufgewiesene Dilemma des Verhältnisses von wirklicher Zeit und Denken Gottes, das darin besteht, daß die Ernstnahme des einen die des anderen ausschließt, wie sich eben Wirklichkeit und Denken ausschließen, an die Erörterung des Problems der Schöpfungslehre G.s näher heran!

Wirklichkeit wird als Schöpfung gedeutet (vgl. hierzu E. Grisebach a. a. O., S. 200ff. und Anm.), wobei diese wiederum als Beziehung verstanden wird. Daraus folgt dann die Behandlung dessen, was es bedeute, daß Gott der Schöpfer ist, nämlich einmal, daß mein, des Menschen, Dasein eben Dasein des Geschöpfes ist, und es seine Begründung im Schöpfer hat (unsere „Wirklichkeit, die eben die Wirklichkeit des Geschöpfes und keine andere ist", D. G. 58), und dann, daß ich meine Aussagen über ihn von hier aus allein, also in dialektischer Rede nur machen kann als ein in der von dort bestimmten Zeit lebender Mensch.

„...wir sind nicht Unbeteiligte, und so können wir von Gott als dem Schöpfer nur wissen..., indem wir... von uns als von seinen Geschöpfen wissen" (D. G. 58). Und: „Man wird dem-

gegenüber — d. h. gegenüber der Bestreitung einer anderen wirklicheren Welt — darauf hinweisen, daß der Schöpfungsglaube aber doch ausdrücklich über dieser geschaffenen Wirklichkeit die Wirklichkeit des Schöpfers setze. In der Tat. Aber da es sich um die Wirklichkeit des Schöpfers handelt, so ist die Grenze, die dem Geschöpf dem Schöpfer gegenüber gezogen ist, bei allen Aussagen, die den Schöpfer betreffen, auf das strengste innezuhalten" (ib. 51). Vgl. hierzu auch alle Aussagen über die „Ichheit" etwa D. G. S. 59, 68.

Freilich auf die Gefährlichkeit, die in einer Interpretation dieser Wirklichkeit als Schöpfung liegt, sei schon jetzt hingewiesen. Die Deutung dieser Wirklichkeit als Schöpfung ist als *Deutung* eben doch willkürlich, so daß man fragen muß: Wieso ist diese Wirklichkeit *Schöpfung*? Könnte sie nicht auch vom Teufel sein? G. dürfte m. E. aus dem Begriff des Schöpfers dessen Erkenntnis nur so folgern, daß es etwa hieße: Erkenntnis des Schöpfers geschieht legitim nur in der Anerkenntnis der Schöpfung. Daß er aber unter dieser Schöpfung jene Wirklichkeit versteht, ist völlig willkürlich! (vgl. hierzu auch Karl Barth „Zur Lehre vom Heiligen Geist", München 1930, S. 50, Anm. 23).

Doch auf die hier liegende Problematik — es ist letztlich die Frage nach den Bedingungen einer theologischen Definition überhaupt und das heißt schließlich nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie — sei jetzt nicht eingegangen.

Es ergibt sich jetzt vielmehr die Aufgabe, die Behauptung G.s zu prüfen, daß der Schöpfer der Grund unserer Existenz sei. Indessen: Hat denn die Existenz überhaupt einen Grund außerhalb ihrer selbst? Wir stellten doch oben (S. 18f) fest, daß die Wirklichkeit unserer zweiheitlichen Existenz in ihrer Zweiheitlichkeit nicht weiter begründbar sei: „... bei der Beziehung zwischen Menschen handelt es sich um die Wirklichkeit des Menschen, die durch nichts anderes mehr begründet werden kann. Sie ist gegeben mit der Tatsache Mensch. Das heißt mit der Tatsache, daß es dich und mich gibt" (D. G. 145). Nun aber bekommt die Wirklichkeit doch eine Begründung von außerhalb ihrer selbst, ja von oberhalb ihrer selbst (vgl. etwa auch Gl. & W. S. 20: „... Bindung durch die Gesetze, die jede Wirklichkeit ... realiter als ihre Begrenzung — und nur durch die Begrenzung ist sie Wirklichkeit — über sich weiß").

Das oben (S. 26) aufgewiesene Dilemma kehrt hier wieder. Der Theologe G. verfehlt die tatsächliche Wirklichkeit, um überhaupt über sie theologische Aussagen machen zu können. So hat

er schließlich zwei Wirklichkeitsbegriffe. Mit dem theologischen sucht er nun die Wirklichkeit in ihrem Sosein als einer zweiheitlichen zu erklären: „Der tiefste Grund dafür, warum die Wirklichkeit eine zweiheitliche ist, liegt darin, daß die Welt und alles, was in ihr lebt, geschaffen ist. Das heißt, sie ist nicht durch sich, sondern Gott, der Schöpfer, hat sie geschaffen. Diese Zweiheit von Geschöpf und Schöpfer ist nicht wieder aufzuheben" (D. G. 43). Es ist aber doch ganz deutlich, daß hier der Begriff der Zweiheitlichkeit in verschiedenem Sinne gebraucht ist! Die Zweiheitlichkeit der Wirklichkeit, also die Du-Ich-Bezeichnung, ist doch eine andere als die von Schöpfer und Geschöpf!

Jene ist — bildlich gesprochen — die Zweiheit von hier und dort, diese hingegen die von oben und unten, wenn anders doch der Schöpfer von oben ist. Wie kann also diese die Begründung für jene abgeben? Wie kann die vertikale Zweiheit die horizontale begründen? Aber es handelt sich hier ja auch gar nicht letztlich um eine Begründung im Sinne einer Verursachung, sondern G. meint mit dieser ungenauen Charakterisierung der Verhältnissetzung von horizontaler und vertikaler Zweiheit eigentlich etwas anderes.

Es handelt sich um die Frage der echten Verbindlichkeit der geschichtlichen Wirklichkeit. Was muß sein, damit Geschichte die Sphäre der Verantwortlichkeit sein kann? Denn an sich bedeutet eine Begegnung von Du und Ich ja noch nicht eine verantwortliche Begegnung. Daß G. dies nicht meint, dafür ist gerade seine Rede von der Schöpfung ein Beweis. Die Wirklichkeit muß also als von einer Bedingung abhängig gedacht werden, unter der sie verantwortungsschwer sein kann. Als diese Bedingung wird von G. der Schöpfer gedacht. Die als Schöpfung gedachte Geschichte hat die Schwere der Verantwortung.

Man fragt aber nach dem letzten zureichenden Grunde ihrer Bestimmung als Schöpfung gerade. Denn abgesehen davon, daß man — wie wir sahen und noch sehen werden — die Wirklichkeit auch anders interpretieren könnte, muß der Theologe einwenden, daß theologisch sinnvoll von Schöpfung nur von der Erlösung und Offenbarung in Christus her gesprochen werden könnte, sofern es sich hier um eine christliche Theologie handelt. Wie komme ich denn zu dem „Glauben" an Gott den Schöpfer, von dem aus ich dann „wissen" kann, „daß uns diese Zeit gerade in ihrer Vergänglichkeit von Gott gesetzt ist, auf daß die Entscheidungen unseres Lebens in ihr fallen" (D. G. 45)?!

Indessen das Verständnis der Wirklichkeit als Schöpfung, die Forderung der Anerkenntnis eines begegnenden Du, der konkreten Situation als schöpfungsmäßig bedingt und verordnet, expliziert folgende Konsequenzen:

Erstens: Da jede Deutung willkürlich ist, so ist mit ihrer Anwendung zugleich ihre Infragestellung, d. h. aber die Anwendungsmöglichkeit aller anderen möglichen Deutungen mitgesetzt. Zu diesem Resultat führt auch die Bestimmung der Deutung als eines „Wesensbegriffes" (Grisebach), als welcher sie teil hat an der Mannigfaltigkeit des Wesens. Auf unseren Fall angewendet heißt das: Anstatt die Wirklichkeit als vom Schöpfer bestimmt und sie selbst als Schöpfung zu denken, könnte man sie auch als von einer anderen Instanz, die man ebensogut denkend setzen kann, bestimmt verstehen. Man könnte z. B. an Stelle des Schöpfers ebensogut einsetzen das „Unbedingte" oder „das Ewige" oder den „Tod" (vgl. etwa Heidegger, aber auch Bultmann „Jesus", Deutsche Bibliothek Berlin, S. 52*.) Das sind alles Deutungsmöglichkeiten meiner Existenz, von denen her ich mich, meine Wirklichkeit genau so verstehen könnte. Auch hier gäbe es durchaus ebenso wie dort die Dringlichkeit der konkreten Situation.

Zweitens: Wir sahen, daß der Begriff der Schöpfung entworfen war nach dem Schema der bestimmt verstandenen Beziehung. Das „Unten" der zeitlichen Du-Ich-Beziehung war als geschöpfliche Wirklichkeit bezogen gedacht auf das „Oben" des Schöpfers. Dadurch sollte die zeitliche Beziehung ihren Verbindlichkeitscharakter bekommen (vgl. D. G. 54: „... die Sichtbarkeit ... der Welt, der durch den Schöpfungsglauben der entscheidende Wirklichkeitsanspruch zuerkannt ist ..." und ib. 55: „Bei diesem — d. h. dem naturhaften Sein. Aber wirklich nur bei diesem? Warum dann nicht auch bei dem geschichtlichen im Sinne von D. G. 1—38 nicht?! — bleibt nicht über die Sichtbarkeit hinaus ein Rest, der dieser bloßen Sichtbarkeit eine Dringlichkeit gibt, die sie aus sich allein nie haben könnte"). Nun aber fragt es sich: Ist dieser Andere, von dem es heißt, er sei Geschöpf Gottes, der wirkliche Andere? Ja, kann er dies sein, wenn er jenes ist u. u.? Denn über den wirklichen Anderen noch irgendwelche Prädikate zu fällen, ist sinnvoll nicht möglich, wenn anders er der wirkliche Andere

*) Wo es heißt: „Es ist also ähnlich, wie wenn jemand das Wesen des Menschen dadurch charakterisiert sieht, daß ihm Schicksal und Tod verhängt sind, und wie er sich dadurch bestimmen läßt" — „... der Tod ebenso wie die Gottesherrschaft ... als die echte Zukunft."

ist, dessen Andersheit eben doch in seiner unaufhebbaren Unverfügbarkeit für mich, und das heißt auch für meine Aussagen, besteht. Daß G. von dem wirklich Anderen weiß, ohne freilich mit diesem Wissen ganzen Ernst zu machen, sahen wir anläßlich der Darstellung seines Geschichtsbegriffes. Wenn das aber gilt, daß — wie wir dort zu zeigen versuchten — die geschichtliche Wirklichkeit schon aus sich Verantwortungsschwere hat, dann ist die Schöpfungslehre G.s lediglich als theologischer Pleonasmus zu bewerten.

Die Ueberflüssigkeit einer solchen theologischen Begründung folgt aber nicht allein aus ihrem Charakter als einer „Verfehlung" (Grisebach) des Anderen, und das heißt aus der wirklichen Unmöglichkeit, über den wirklichen Anderen etwas ausmachen zu können. Sie erweist sich vielmehr auch daraus, daß, wie wir sahen, der Begriff der Schöpfung ja schon selbst konzipiert ist nach dem Begriff der Beziehung. Warum Gott, den Schöpfer, für einen Sachverhalt zitieren, der sich doch schon rein human begründen läßt? Jener Pleonasmus erscheint in diesem Zusammenhange als ein Mythologisierungsversuch ähnlich etwa dem der Theologie Bultmanns, auf deren Charakter als einer „Mythologie" G. Kuhlmann hingewiesen hat (Z. Th. K. 1929, 28—57).

Freilich als Beziehungs-*Begriff* und als Schöpfungs-*Begriff* liegen beide in ihrem Charakter als Abstraktionen und Deutungsmöglichkeiten grundsätzlich in *einer* Ebene, insofern beide in gleicher Weise Verfehlungen der Wirklichkeit sind. Insofern aber als der Schöpfungsbegriff konzipiert ist nach dem Begriff der humanen Beziehung, ist es dennoch angetan und geboten, jenen auf diesen zurückzuführen. Dies versuchten wir zu Beginn dieses Kapitels grundsätzlich. Im folgenden mag das noch an einigen Beispielen im einzelnen dargetan werden.

So ist z. B. kein grundsätzlicher Unterschied zwischen der aus der Struktur der humanen Beziehung als deren Aktualisierung notwendig geforderten „*Anerkenntnis*" des humanen Du und dem „*Glauben*" an Gott den Schöpfer in der Weise der Anerkenntnis eines mir begegnenden Du als eines Geschöpfes Gottes. Die Anerkenntnis des Anderen folgt als notwendig einmal aus der Voraussetzung und dem Verständnis der Wirklichkeit als einer zweiheitlichen, die durch den in keiner Weise verstehbaren Anderen konstituiert wird. Dann aber folgt sie aus dem Schöpfungscharakter der Wirklichkeit. Diese doppelte Begründung der Anerkenntnis, einmal aus dem gegebenen Sosein der Wirklichkeit und dann aus ihrem Charakter als Schöpfung, wird deutlich etwa

an einer Gegenüberstellung folgender Stellen: „... daß die Wirklichkeit ... gerade in dem, was sie zur Wirklichkeit macht, zweiheitlich ... ist, das ist ... nur anzuerkennen (D. G. 36) ..., das Du, um dessen Anerkennung es sich bei der Anerkennung der Zweiheitlichkeit der Wirklichkeit handelt, ist das ganz und gar zufällige ... Du dieser vergänglichen, zeitlichen, geschichtlichen Wirklichkeit" (ib. 37). Und daneben: „... er (d. i. der Glaube) ist die Anerkenntnis der bestimmten Situation, in der ich mich gerade befinde, als zur Schöpfung gehörig (n. b. „als zur Schöpfung gehörig"!), als mir gerade so und nicht anders von Gott (Sperrung von mir) bereitet und darum (Sperrung von mir) von mir anzuerkennen" (ib. 57).

Auch im Begriff der Entscheidung läßt sich dieses Nebeneinander dartun. Denn vergänglich und unvergänglich zugleich ist jede Entscheidung, so daß dies von ihr gilt: „Zur Entscheidung gehört ... zweierlei: einmal dieses, daß sie, einmal gefällt, nicht zurückzurufen ist, wie alles, was in der Zeit geschieht. Das heißt: auch sie gehört ganz und gar der Vergänglichkeit an. Dann aber gehört als Zweites dieses zur Entscheidung, daß sie, gerade weil sie als Geschehnis in der Zeit unwiderrufbar vergangen ist, doch als Entscheidung bleibt und nicht wieder aufzuheben ist. Hier bleibt ein Unvergängliches gerade im Vergänglichen" (ib. 56). Wie gesagt, das gilt von jeder und nicht nur von der schöpfungsmäßigen Entscheidung! Deren Dialektik aber meint G. hier gerade, wobei er aber eben zwei Dialektiken miteinander vermischt.

Diese Vermischung stellt sich folgendermaßen dar: G. sucht die Dialektik der Entscheidung in der Weise zu begründen, daß er die Dialektik des Geschöpfes, das als Geschöpf des Schöpfers unvergänglich (müßte wohl besser heißen „ewig") ist und zugleich vergänglich, vermischt mit der Dialektik der rein humanen Entscheidung, besser der Dialektik des Vergangenen*), die als gefallene vergangen ist und doch bleibt.

*) Denn man kann das doch nur von der vergangenen Entscheidung sagen, daß sie zugleich auch „unvergänglich" sei. Wobei Unvergänglichkeit wäre „die jeweilige Einmaligkeit in ihrem unaufhebbaren Geschehensein" (D. G. 56). Die behauptete Dialektik von vergänglich und unvergänglich kann sich also nur auf Vergangenes beziehen, während doch G. eigentlich mit der „Dialektik des Vergänglichen" etwas durchaus Gegenwärtiges bezeichnen will, nämlich das geschöpfliche Sein des Menschen, das wohl vergänglich ist in seinem Sein, aber nicht vergangen etwa als ein Gewesensein. Oder: Die Dialektik der Geschöpflichkeit besteht

Die Unvergänglichkeit einer gefallenen Entscheidung, die „nichts anderes (ist) als die jeweilige Einmaligkeit in ihrem unaufhebbaren Geschehensein" (D. G. 56), ist aber etwas anderes als die „besondere Qualität der Vergänglichkeit des menschlichen Wesens" (ib. 55) oder als die Unvergänglichkeit des vergänglichen Geschöpfes, „das, weil es Geschöpf ist, vergänglich ist, und doch einen vollen, ganzen Wirklichkeitsanspruch in sich trägt" (ib.) und das dadurch „in einer Weise qualifiziert. (ist), die... (es) von dem, was man gewöhnlich darunter versteht, tief unterscheidet" (ib. 52). Auch hier muß man fragen: Ist die Wirklichkeit dialektisch, weil sie Geschöpf ist, also vom Oben des Schöpfers her bestimmt ist, von woher sie jene „Dringlichkeit" bekommt, „die sie aus sich allein nie haben könnte" (ib. 55), oder weil sie humanen Entscheidungscharakter (den Charakter des Vergangenen) trägt?

---

doch eben sinnvoll darin, daß der Anspruch eines vergänglichen Du unbedingt verbindlich ist für mich, daß „Sichtbarkeit" „Dringlichkeit" hat (daß „vom Schöpfungsglauben der sichtbaren, zeitlichen und räumlichen Welt die entscheidende Wirklichkeit zuerkannt wird", D. G. 52), also darin, daß Gegenwart, eine konkrete Situation, verbindlich ist, während die Dialektik der Entscheidung die Dialektik der vergangenen Entscheidung ist. Es ist darum unmöglich, zum Erweis der Dialektik des Vergänglichen auf die Dialektik des Vergangenen zurückzugreifen.

Lebenslauf

Ich, Fritz Schröter, wurde am 28. September 1904 zu Güsten in Anhalt als Sohn des Lokomotiv-Führers Hermann Schröter und seiner Ehefrau Luise, geb. Ebeling geboren. Von Ostern 1911 bis Ostern 1914 besuchte ich die Mittelschule meiner Heimatstadt, danach das humanistische Karlsgymnasium in Bernburg a. d. Saale. Hier legte ich am 6. März 1923 die Reifeprüfung ab, um im Sommersemester desselben Jahres an der Universität Marburg das Studium der evangelischen Theologie zu beginnen. Im Ganzen studierte ich hier vier Semester, zunächst drei Semester hintereinander (SS. 23—24), dann nach einem Studienhalbjahr auf der von mir nicht aus sprachwissenschaftlichen, sondern aus theologischen Gründen aufgesuchten Theologischen Schule in Bethel (WS. 24/25) nochmals ein Semester. Für den Rest meiner Studienzeit bezog ich meine Heimatuniversität Halle, wo ich am 9. Dezember 1927 das erste theologische Examen bestand. Die folgenden beiden Jahre stand ich im Vorbereitungsdienst meiner Landeskirche, ein Jahr davon als Lehrvikar in Zerbst und Dessau, für das zweite, das Predigerseminarjahr, überwies mich meine Kirchenbehörde dem Domkandidatenstift zu Berlin. Am 2. April 1930 bestand ich in Dessau vor dem Landeskirchenrat mein zweites theologisches Examen. Ein Jahr war ich in Köthen, wo ich am 18. Mai 1930 ordiniert wurde, als Hilfsprediger tätig. Seit April 1931 bin ich Pfarrer in Wörbzig in Anhalt. Am 30. Januar 1932 reichte ich meine Licentiaten-Dissertation der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster i. W. ein, vor der ich am 5. Nov. desselben Jahres die mündliche Licentiaten-Prüfung bestand. Großen Dank für meine theologische Entwicklung schulde ich meinem verehrten Lehrer, Herrn Professor D. Friedrich Wilhelm Schmidt, dem ich auch die Anregung zu der vorliegenden Arbeit verdanke.